

Zarathustra – religiöses Idol des alten Iran

Lentz, Wolfgang

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 51, 2001,
S.199-219



J. Cramer Verlag, Braunschweig

Zarathustra – religiöses Idol des alten Iran*

von Wolfgang Lentz (†)

(Eingegangen 23.07.2001)

Der Name der Persönlichkeit, mit der wir uns heute Abend befassen wollen, ist Ihnen allen zumindest aus dem Titel von Nietzsches philosophischer Dichtung „Also sprach Zarathustra“ bekannt. Sie wurde vor wenig mehr als hundert Jahren veröffentlicht. Zarathustra erscheint darin als ein Prophet, der in einem geschichtslosen Raum wirkt. Der Titelsatz kehrt formelhaft nach Art eines Leitmotivs im Werk immer wieder. Er klingt zuversichtlich, wenn nicht polemisch gegen abweichende Auffassungen davon gewandt, was Zarathustra gesagt habe und wie es zu verstehen sei.

Eine Originalliteratur aus dem Orient in verschiedenen iranischen Sprachen, die sich auf einen Zarathustra beruft, war dem Abendland bereits über ein Jahrhundert früher bekannt geworden. Auch die wichtigsten Sekundärquellen in nicht-iranischen orientalischen Sprachen – Syrisch, Armenisch, Arabisch – hatte man im Laufe des 19. Jahrhunderts erschlossen. Doch bestanden – und bestehen noch heute – erhebliche

* Nach einem Vortrag im Außen-Institut der Technischen Universität Braunschweig am 27. Juni 1986. Hanns-Peter Schmidt (University of California at Los Angeles) habe ich zu einer Reihe von Problemen für wertvolle Bemerkungen zu danken. Sie konnten entsprechend dem Charakter dieser Zusammenfassung im einzelnen nicht gekennzeichnet werden. Auch Hinweise auf eigene frühere Arbeiten von mir sowie auf Veröffentlichungen anderer, die mich gefördert haben oder deren Ergebnisse zu kritisieren waren, mußten aus dem gleichen Grund unterbleiben. Eine kritische Bibliographie mit Kurzreferaten, durch die der Leser über den Forschungsstand hier angeschnittener Sprach- sowie Sachfragen unterrichtet wird, besitzen wir erst seit 1978. Es sind die *Abstracta Iranica*, die als Jahres-Supplemente zu den in Paris erscheinenden *Studia Iranica* herauskommen. [Wolfgang Lentz, geb. 23. II. 1900, starb bald nach Überarbeitung seines Vortrags am 8. XII. 1986. Er war Professor für Iranistik an der Universität Hamburg. Eine Würdigung seines Werkes findet sich in einem Nachruf von Hanns-Peter Schmidt: "Wolfgang Lentz (1900-1986)", *ZDMG* 139: 1-20. Ein Verzeichnis seiner Schriften bis 1973 enthält der ihm gewidmete Band: *Neue Methodologie in der Iranistik*. Herausgegeben von Richard N. Frye. Wiesbaden: Harrassowitz 1974.

Eine Reinschrift des Vortrags hat – unter Einarbeitung der handschriftlichen Ergänzungen des Verfassers – Hanns-Peter Schmidt hergestellt. Die Drucklegung, die unmittelbar nach dem Tod des Verfassers geplant wurde, hat sich aus verschiedenen Gründen sehr lange verzögert; trotz der inzwischen erschienenen einschlägigen iranistischen Literatur scheint dem Herausgeber eine Veröffentlichung in der ursprünglichen, lebendigen Vortragsform gerechtfertigt, zumal der Verfasser mit der ihm eigenen Vorsicht, andererseits mit einer weiten Perspektive, eher Grundzüge herausarbeitet und ein allgemeines Publikum anspricht. – Dem Braunschweiger Kollegen Claus-Artur Scheier sei herzlich gedankt für sein Interesse und seine Bereitschaft, den Vortrag nach so langer Zeit in die *Abhandlungen der Braunschweiger Wissenschaftlichen Gesellschaft* aufzunehmen, meinem Bruder Heribert Boeder (Osnabrück, früher Braunschweig) für glückliche Vermittlung und Hanns-Peter Schmidt für seine herausgeberischen Vorarbeiten und für bibliographische und andere Hinweise. – Winfried Boeder (Universität Oldenburg)]

Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Deutung der Quellen, ja teilweise auch hinsichtlich ihrer Authentizität. Stecken wir deshalb zunächst einige grobe Orientierungslinien ab!

1. Nietzsches Zarathustra predigt eine Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge und einer Moral des Übermenschen, der jenseits von Gut und Böse wandelt. Diese Grundgedanken lassen sich in der Originalliteratur nicht nachweisen. Daß damit die Frage nicht gelöst ist, warum der Dichter sie dem Zarathustra in den Mund legt, steht auf einem anderen Blatt.
2. Die Persönlichkeit des Zarathustra ist identisch mit einem Weisen der iranischen Vorzeit, mit dessen Namen das Nachdenken über das Wesen von Gut und Böse seit alters her verbunden ist. Seine graecisierte Namensform *Zōroástrēs*, *Zoroaster* war dem Abendland durch griechische und lateinische Autoren seit vorchristlicher Zeit wohlbekannt.
3. Die Griechen hatten den zweiten Bestandteil des Namens *uschtra* ‘Kamel’ in *astēr* ‘Stern’ umgedeutet. Man hielt seinen Träger für einen Gelehrten der Himmelskunde im Sinne von zugleich Astronomie und Astrologie. Aber schon das 4. vorchristliche Jahrhundert bringt ihn mit dem *Magier* zusammen. Magier sind Ihnen aus der Geburtsgeschichte Jesu als „Weise aus dem Morgenland“ vertraut. In der erwähnten frühen Zeit wird der griechische Ausdruck für Magie, *mageía*, später ‘Zauberei, Blendwerk’, noch ‘Götterverehrung’, *theōn therapeía*, gedolmetscht.
4. Seiner Volkszugehörigkeit nach wird Zoroaster von den Alten gewöhnlich als *Perser* bezeichnet. Der Ausdruck meint ursprünglich den Bewohner der Persis, heute Pars oder Fars, eines Stammgebiets im Südwesten der Region, die wir geographisch das Hochland von Iran nennen. Wegen seines kulturellen und viele Jahrhunderte lang auch politischen Übergewichts hat jenes Gebiet bis an den Rand der Gegenwart dem Staat Persien den Namen gegeben¹. Erst seit einem halben Jahrhundert beansprucht dieser Staat – heute als Islamische Republik – den umfassenderen Namen Iran für sich. Iran seinerseits bedeutet ‘Land der Arier’, und “Arier” war die Selbstbezeichnung der Eroberer indo-europäischer Zunge, die seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. nach Iran einerseits, nach Indien andererseits einwanderten.
5. Die klassisch-antiken Angaben über den Wirkungsbereich Zoroasters sind uneinheitlich. Es gibt Hinweise, die nach Afghanistan, mithin den Osten des Iranischen Hochlands, führen.
6. Griechische und lateinische Quellen insgesamt bildeten bis ins ausgehende 18. Jahrhundert die einzige Grundlage unserer Kenntnis über Zoroaster sowie über Religion und Brauchtum der Perser. Die Mitteilungen entstammen verschiedenen Stadien der iranischen Kulturgeschichte und sind extrem bruchstückhaft.

¹ Persien war für das Altertum das [persische] Weltreich. [...] Es umfaßte im Westen das Kurdengebiet mit. Im Osten schließt es Afghanistan und den Süden der [ehemaligen] Sowjetunion, vor allem das überwiegend iranisch besiedelte Tadschikistan ein.

Zusammenhängendes bietet erst der griechische Historiker und Philosoph Plutarch im 1./2. Jh. n. Chr. Sein Bericht [in den *Moralia: De Iside et Osiride*, Kap. 45-47] scheint mir auch dem Laien den Einstieg in die zoroastrische Gedankenwelt zu erleichtern. Er bringt einige wichtige Einzelheiten und ist kritisch in mehrerlei Hinsicht. So trennt er, was er für Botschaft, was für Einkleidung hält, sowie das, was er – woher auch immer – selbst ermittelte und was er einer älteren Quelle entnahm; diese führt uns immerhin wieder bis ins 4. Jh. v. Chr. zurück. Und schließlich betrachtet Plutarch die Lehre Zoroasters unter dem Gesichtspunkt einer übergreifenden Fragestellung, die uns noch heute beschäftigt. Man nennt sie *Theodizee*, d. i. die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt.

Ich bin kein Philosoph und kann deshalb für das, was damit gemeint ist, nur von persönlicher Erfahrung ausgehen. So erinnere ich mich, wie betroffen es mich als Kind machte, daß wir Menschen nicht mehr im Paradiese leben durften, nur weil Eva sich von der Schlange verführen ließ, ein einziges Gebot des lieben Gottes zu brechen. Steckte etwa der Teufel dahinter? Und wenn ja, hatte Gott, der doch alles merkte, nicht aufgepasst? Oder vermochte er, der alles kann, nicht zu verhindern, daß der Teufel die ganze Pracht und Herrlichkeit störte, die Gott kurz vorher selbst erschaffen hatte? Und wieso war er der *liebe* Gott, wenn man bestraft wurde für etwas, wofür man nichts konnte, wie durch Krankheit oder Tod eines Angehörigen?

Meine Eltern beschieden mich, Gott habe den Baum der Erkenntnis, von dem die Menschen nicht essen sollten, ins Paradies gepflanzt, um unsere Fähigkeit und Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber seinen Geboten zu prüfen. Und da Adam und Eva dabei versagt hätten, seien sie zu Recht aus dem Garten Gottes vertrieben worden.

Ich hatte das dunkle Gefühl, daß damit meine Frage nach dem Warum zu einer solchen nach dem Wozu umgebogen wurde. Aber der religiöse Mensch darf – und muß wohl auch – mit pragmatischen Antworten leben. Wissenschaftliches Denken hat die Frage zu stellen, was ist, unabhängig davon, wohin das führt und wie wir darauf reagieren werden. Für Plutarch ist in unserem Kapitel [45] Ausgangspunkt die Feststellung, im „All“ [*tò pān*] – kurz darauf spricht er vom „Leben“ [*bíos*] und vom „Kosmos“ [*kósmos*] – gebe es „viele, und zwar aus Bösem und Gutem gemischte Dinge“ [*pollà kai memeigména kakoís kai agathoís*].

Andererseits bringe

„die Natur hier sozusagen nichts Ungemischtes mit sich“ [*mēdén, hōs haplōs eipeĩn, ákraton enthaũta tēs phýseōs pheroúsēs*].

Wie ist nun jene Mischung von Bösem und Gutem zu erklären? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es nach Plutarch zweier Denkschritte. Der erste bestehe in der Anwendung des

„Naturgrundsatz[es], daß nichts ohne Ursache entsteht“ [*oudèn anaítios péphyke genésthai*].

Den zweiten liefert ihm die Glaubenserfahrung:

„Wo die Gottheit den Allverursacher bildet“,

entstehe nichts Schlechtes. Die Schlussfolgerung lautet bei ihm:

„wo sie [die Gottheit] als Verursacher entfällt“,

könne nichts Gutes entstehen [adúnaton gàr è phlaûron hotioûn, hó pou pántōn, è chrēstón, hó pou mēdenòs ho theòs aítios, eggenésthai]. Mithin

„muß das Wesen wie des Guten so des Bösen eine eigene Entstehung und einen eigenen Ursprung haben“ [deî génesin idían kai archēn hósper agathoû kai kakoû tēn phýsin échein].

Für Plutarch ist also Gott als „Allverursacher“ nicht zu rechtfertigen, wenn und da er Böses zulässt. Vielmehr müsse dies auf eine *selbständige Gegenmacht* zurückgehen. Wir nennen eine solche Weltdeutung *Dualismus*, d. i. Lehre von einer Zweiheit. Die konsequenteste Anwendung dieser Lehre ist, wenn wir unserem Griechen folgen, die Annahme [Kap. 46],

„daß es zwei Götter gebe, die einander entgegengesetzte Kunstfertigkeiten beherrschen, einen als Gestalter [bei den Griechen einen „Demiurg“] des Guten und einen als den Bösen“ [theoûs eínai dyo katháper antitéchnous, tōn mēn agathōn, tōn dē phaúlōn dēmiourgón].

Daneben kennt Plutarch eine Lösung des Problems, die man Dualismus mit *Ungleichgewicht der Pole* nennen könnte. Das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß er zunächst nur von einem der beiden Gegenspieler als „Gott“ spricht. Damit sind wir bei unserem Thema. Plutarch fährt fort:

„Andere aber nennen den guten [gemeint ist ‘Gestalter’]: ‘Gott’ [griechisch *theós*], den andern: *daímōn* [also: ‘Dämon, teuflisches Wesen’] – wie Zoroastres, der Magier.“ [hoi dē tōn mēn améinona theón, tōn d’ hétéron daímona kaloûsin; hósper Zōroástrēs ho mágos]

Was über beider Wesen ausgesagt wird, versteht Plutarch als bildliche Ausdrücke, als Metaphern. Daher sagt er von Zoroaster:

„Und er erklärte, der eine [nämlich der Gott] gleiche dem Licht am meisten von den sichtbaren Dingen, der andere [also der Daimon] im Gegenteil der Finsternis und [mit einer gewichtigen sachlichen Erweiterung der Gegenposition] der Unwissenheit.“ [kai prosapephaineto tōn mēn eoikénai phōti málista tōn aisthētōn, tōn d’ émpalin skótōi kai agnofāi]

Die Namen, die Zoroaster den beiden transzendenten Antipoden gegeben habe, seien *Hōromázēs* für den Gott und *Areimánios* für den Daimon. Wenn Sie je etwas über die Religion der alten Perser gehört haben, erkennen Sie hier die Namen *Ormazd* und *Ahriman* wieder, vielleicht auch die älteren Formen davon: *Ahura Mazda* ‘Weiser Herr’ und *Angra Mainyu* ‘Böser Geist’. Doch können wir im folgenden nicht alle Mitteilungen Plutarchs mit der sonstigen Überlieferung vergleichen. Zur *Systematik* teilt er weiteres mit und weist es zugleich ohne nähere Begründung den Persern allgemein zu:

1. Zwischen Ormazd und Ahriman gebe es einen Vermittler. Sein Name, *Mithrēs*, ist Ihnen als der des sogenannten Stiertöters der nachchristlichen Mithras-Mysterien bekannt, die im Westen – auch in Deutschland – an vielen Orten, dagegen als eigene Religionsform in Iran nicht bezeugt sind.
2. Tiere und Pflanzen werden teils Ormazd, teils Ahriman zugeschrieben.

Zur rituellen Praxis hören wir:

1. Beiden, sowohl Ormazd und Ahriman, würden Opfer dargebracht.²
2. Das Töten ahrimanischer Tiere gelte als verdienstlich.

Die mythische Einkleidung dieser Lehre schreibt Plutarch übergangslos den Magiern zu. Hier [Kap. 47] spricht er von zwei „Göttern“ und verwandelt das Gleichnis von Licht und Finsternis in eine Auskunft über ihre Herkunft. Danach sind Licht und Finsternis eine Art von Ursubstanzen, aus denen je Ormazd und Ahriman entstanden sind. Die Geschichte von Welt und Menschheit bestehe in einem Kampf zwischen Ormazd und Ahriman. Der Kampf beginne mit Hervorbringungen in der Sphäre der Transzendenz. Beide Götter erschufen jeweils erst 6, dann Ormazd weitere 24, ebenfalls als „Götter“ bezeichnete Wesen, die er in ein Ei (den Kosmos) setze. Ahriman bringe ebenso viele Wesen hervor, die das Ei anbohren und in es eindringen. Dadurch entstehe jener Zustand der

„Vermischung zwischen dem Bösen mit dem Guten“ [hóthen anamémeiktai tà kakà toĩs agathoĩs],

von dem Plutarchs Überlegungen ausgegangen waren. Doch folge darauf eine Endzeit, in der Ahriman vernichtet sein wird, während die Menschen auf Erden dann in ewiger Seligkeit leben.

Der erwähnte ältere Gewährsmann³ unseres griechischen Berichterstatters gliedert die Auseinandersetzung zwischen Ormazd und Ahriman in eine bei den alten Iranern offenbar sehr populäre Weltalter-Lehre ein, hier mit drei Großperioden zu je 3000 Jahren. Nach Ablauf dieser Zeit entscheidet sich der Kampf der beiden Antipoden zugunsten des guten Gottes. Die Menschheit lebt in einem immerwährenden Glückszustand weiter. Ob Ahriman nach dieser Quelle vernichtet oder nur unschädlich gemacht wird, ist nicht klar.

Der Dualismus von Ormazd und Ahriman ist danach der einer positiv und einer negativ bewerteten Macht. Beide Gegenspieler sind ihrer transzendenten Herkunft nach gleichursprünglich, und beide wirken in den Bereichen Transzendenz und Welt, die somit ihrerseits wertneutral bleiben. Insofern können auch Ahriman und seine Hervorbringungen als „Götter“ bezeichnet werden. Doch fehlt Ahriman alles, was die Stärke des guten Gottes ausmacht: sachlich, da Ahriman als Schöpfer niemals agiert, sondern immer nur auf

² [Der Zarathustra, wie wir ihn sonst kennen, weiß nichts von Opfern für Ahriman. – Anmerkung Hanns-Peter Schmidt.]

³ [Theopompus, griechischer Historiker der 2. Hälfte des 4. Jh.s v. Chr.]

Schöpfungen Ormazds reagiert; zeitlich, da der Böse an der ewigen Seligkeit nicht mehr teilhat. Deshalb sprach ich eingangs von einem Dualismus mit ungleichgewichtigen Polen.

Man hat diese Weltsicht charakterisiert als Lehre von den *beiden Prinzipien* – Gut und Böse – und den *drei Zeiten*, nämlich Präexistenz im Zustand der Ungemischtheit – Existenz als Phase der Vermischtheit – und Endzeit als Entmischung und ewige Alleinherrschaft des Guten. Die Formel stammt vom heiligen *Augustinus*, der bekanntlich jahrelang Anhänger der

Manichäer war, und wurde von ihm auf deren Lehre gemünzt. Diese weist in der Tat starke Gemeinsamkeiten mit dem Zoroastrismus auf. Genauer gesagt, stellt der manichäische Weltmythos eine radikalisierte und erweiterte Fassung des Mythos dar, wie wir ihn im späten Zoroastrismus vorfinden.

Das *Lebensgefühl*, das sich in der zoroastrischen Daseinshaltung ausdrückt, ist eine Verbindung von pessimistischen und optimistischen Zügen, die auf die Zeitachse projiziert werden. Blickt man aus der Existenz rückwärts in Richtung auf die Präexistenz, so wird der Weltverlauf überschattet durch den Einbruch des Bösen in eine als gut intendierte Welt. Blickt man vorwärts in Richtung auf das Eschaton, die Endzeit, so ist man sich der Vorläufigkeit alles Bösen gewiss.

In unseren Kategorien ausgedrückt, liefert das Doppelschema der Formel zugleich eine *philosophische Grundeinsicht* und eine spezifische *religiös-ethische Folgerung* daraus. Sind mit dem ersten Teil der Formel Gut und Böse, Gott und Teufel gleichursprünglich, so stellt die Theodizee-Frage nicht mehr und nicht weniger dar als das Problem des Nachdenkens über Mensch und Welt. Der zweite Teil der Formel – das *Drei-Zeiten-Schema* – transponiert die Lösung des Problems auf die Ebene einer religiösen Endzeithoffnung und einer pragmatischen Ethik: der Mensch kann – und muß daher – zur Herbeiführung einer besseren Welt durch sein Verhalten hienieden beitragen. Plutarch erörtert davon mit dem Hinweis auf Opfer und Tötung schädlicher Tiere nur den rituellen Aspekt. Er scheint mir aber die Grundzüge der iranischen Ausprägung dieser Art der Weltdeutung klar erfasst zu haben.

Deshalb sollten wir auch aufmerken, wie er den Dualismus *beurteilt*, und zwar sowohl in der zoroastrischen Fassung mit ungleichgewichtigen Polen, wie als Annahme zweier gleichwertiger Prinzipien, auf die er nicht weiter eingeht. Er preist, subjektiv gesprochen, die innere Evidenz dieser Lehre [Kap. 45]; sie sei

„von starker, kaum auslöschbarer Glaubwürdigkeit“ [τὴν δὲ πίστιν ισχυρὰν καὶ dysex-
áleipton].

An objektiven Kriterien stellt er fest:

„Sie läuft nicht allein in Lehren und Sagen, sondern in Riten ebenso wie in Opfern bei Griechen und Nichtgriechen überall um“ [οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φέρμαϊς, ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσίαις καὶ βαρβάραις καὶ Ἑλλῆσι pollachōi peripheroménē]

Das beruhe auf ihrer alle Gattungen sprengenden Universalität. Sie

„dringt von Gottesgelehrten und Gesetzgebern bis zu Dichtern und Philosophen“ [ἡαυτὴ κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα].

Und endlich sei ihr mit historischen Kategorien nicht beizukommen; wir würden sagen, sie sei ein Denkmodell, ein Weltanschauungstypus, in seinen Worten:

„uralt [und] herrenlos, was ihren Ursprung angeht“ [tèn archèn adéspoton échousa].

Sie könnte also überall in der Welt neu gedacht werden, ohne daß die betreffenden Systeme voneinander abhängig sein müssten oder daß ein solcher Dualismus geistiger Prinzipien notwendigerweise in einem Gegensatz äusserer Lebensumstände zu gründen brauchte.

Zu Plutarchs eigenem Anteil an dem Bericht ist noch nachzutragen, daß er von den sechs erstgeschaffenen Wesen Omazds auch die *N a m e n* mitteilt. Es sind alles verlebendigte Abstrakta – die Wissenschaft spricht von *H y p o s t a s e n*. Hier liegen sie inhaltlich auf verschiedenen Ebenen: „Wohlgesinntheit“ [eunoía], „Wahrheit“ [alētheia], „Weisheit“ [sophía], aber auch „Reichtum“ [plouítos]. Die beiden anderen Ausdrücke der Reihe sind nicht eindeutig interpretierbar. Sicher ist jedoch, daß mit der Sechserreihe die Gruppe der sogenannten *Amescha Spentas*, der ‘unsterblichen Wundertäter’ – nach anderen: ‘Heiligen’ – der Originaltexte gemeint ist, die uns noch beschäftigen wird.

Damit sind wir bei der *E i g e n t r a d i t i o n* der Zarathustrier.

1. Hier ist zuvörderst zu erwähnen, daß es *n o c h h e u t e* etwa 135.000 *A n h ä n g e r* der „Guten Religion“, wie sie ihren Glauben nennen, gibt. Die Mehrzahl von ihnen lebt auf dem indischen Subkontinent, hauptsächlich in und um Bombay. Nach ihrer Herkunft aus Persien werden sie *P a r s e n* genannt. Einige Gemeinden haben sich in Iran gehalten. Sie alle versuchen, das religiöse Brauchtum aufrecht zu erhalten. Aber für das Verständnis der Überlieferung sind die Gläubigen auf ein Schrifttum angewiesen, das den meisten von ihnen heute nur in neuzeitlich gedruckten Transkriptionen und Übersetzungen zugänglich ist.
2. Angaben religionsgeschichtlichen Inhalts in *z e i t g e n ö s s i s c h e n D o k u m e n t e n* verschiedener Epochen der iranischen Geschichte sind ähnlich *b r u c h s t ü c k h a f t* wie die Nachrichten der Sekundärliteratur.
3. Doch blieb eine religiöse Literatur mit einer größeren Zahl von zusammenhängenden Texten handschriftlich erhalten. Sie bildet zugleich den einzig verlässlichen Rahmen für die Einordnung aller sonstigen Mitteilungen zur iranischen Religionsgeschichte. An ihrer Erschließung arbeiten einheimische Gelehrte im Wettbewerb mit abendländischen Forschern.
4. Die handschriftliche Überlieferung ist jung: Von unserem Plutarchbericht aus dem 1./2. Jh. n. Chr. bis zum ältesten Manuskript vergeht mehr als ein Jahrtausend. Die späte Bezeugung besagt jedoch nichts gegen ein zum Teil hohes Alter der *F o r m u l i e r u n g e n* und erst recht nicht der damit tradierten *V o r s t e l l u n g e n*.
5. Diese Überlieferung ist *s p r a c h l i c h m e h r s c h i c h t i g*: Um einen Kern von Texten in einer sonst nicht belegten, mit ausreichender Sicherheit weder datierbaren noch lokalisierbaren alt-iranischen Sprache gruppieren sich Übersetzungen, Kom-

mentare und ergänzende Schriften aus dem Westen Irans. Sie gehören zwei Stufen des Persischen an. Davon ist die ältere das Mittelpersische oder *Pahlavi*, die Sprache der letzten iranischen Dynastie vor Einbruch des Islam im 7. Jahrhundert. In den Parsenhandschriften gibt es auch darüber hinaus Übersetzungen in zwei Stufen des Indischen.

6. Der erwähnte Kern der Überlieferung ist das *Awesta*, das heilige Buch der Zoroastrier. Es bietet Reste eines Werkes von enzyklopädischem Charakter und Ausmaß. Seine Deutung bedarf auf Schritt und Tritt der Heranziehung außertextlichen Materials. Die eben erwähnten einheimischen Übersetzungen und Kommentare haben sich dabei als nur beschränkt brauchbar erwiesen. Doch stellt die Sprache der ältesten indischen Texte, besonders des Rigveda, dem Awestischen noch ganz nahe, und da auf der indischen Seite die Belege ungleich reicher fließen, ist schon bei Wortschatz und Formenlehre der ständige Vergleich damit zur Aufhellung des Altiranischen unerlässlich.
7. Awestisch besitzen wir in zwei Sprachformen, deren Verwendung sich auf zwei ungleich umfängliche Partien des Werkes verteilt.

Die eine füllt das sogenannte Jung-Awesta. Hier begegnen uns zahlreiche geographische Namen. Sie weisen vorwiegend auf den Nordosten und Osten des iranischen Hochlandes, lassen sich also noch am ehesten mit jenen Hinweisen in der klassisch-antiken Überlieferung zusammenbringen, von denen wir vorhin sprachen.

In der anderen Sprachform besitzen wir nur einige wenige kurze Texte, die in einen liturgischen Teil des Jung-Awesta eingebettet sind: 17 *Gathas* ('Singstrophen'), das sind Hymnen in verschiedenen Metren; ein paar Einzelstrophen, die als heilige Formeln besonders häufig zitiert und rezitiert werden, und mehrere Preislieder in Prosa, offenbar Gemeinderesponsorien.

Zwar kündigt gerade hier nicht ein einziger geographischer Name, wo wir uns befinden. Aber in den Gathas – und nur dort – spricht der Prophet von sich in der ersten und der dritten Person. Dort ist der Mensch von Fleisch und Blut, der seine Gottheit wegen ihrer Offenbarungen verherrlicht, neue Aufklärung und Weisungen mittels Visionen und Auditionen erbittet, seine Anhänger zur Befolgung der rechten Lehre anhält und ermutigt, über den Widerstand seiner Gegner klagt und ihnen Vernichtung androht. Von dieser Textgruppe aus werden wir hoffentlich einmal wissenschaftlich fundiert mit *seiner* Stimme versichern können: „Also sprach Zarathustra“.

Wie bereits angedeutet sind wir von diesem Ziel weit entfernt; dem ist hinzuzufügen: trotz objektiver Fortschritte im Verständnis der Texte besonders in den letzten Jahrzehnten. Bis dahin wurde auf der einen Seite allgemein geklagt, die Gathas seien stilistisch von großer Künstlichkeit und in ihrer Komposition rätselhaft. Auf der anderen Seite war man zuversichtlich, oft unbekümmert in der Bestimmung der grammatischen Form der Wörter sowie ihrer Funktion und Bedeutung und in der historischen Verknüpfung der Aussagen der Gathas mit sonstigen iranischen und außeriranischen Zeugnissen.

Inzwischen hat sich in methodischer Hinsicht herausgestellt, daß Eigentümlichkeiten der Form der Gathas sehr wohl mit uns vertrauten literarischen Kategorien beschreibbar

sind, überwiegend sogar mit solchen der klassischen Antike oder doch solchen, die in neuerer Zeit an Texten jener Epoche zuerst entwickelt worden sind.

Sachlich ist die Zahl der *gathisch-rigvedischen Parallelen* erheblich vermehrt worden. Dagegen muß die damit verbundene methodologische Frage nach wie vor als ungelöst gelten, wie weit Gleichheit oder Ähnlichkeit von Formulierungen auch Kontinuität der damit verbundenen Vorstellungen verbürge. Ähnlich liegt der Fall bei der Frage, wie weit Vorstellungen, die wir nur aus der außergathischen Tradition kennen, bereits in den Gathas vorausgesetzt werden dürfen. Je klarer die Grenze von der *D e s k r i p t i o n* und der *T y p o l o g i e* zur *D i a c h r o n i k* beachtet wird, umso sicherer werden unsere Ergebnisse sein.

Mit dem uns bis jetzt vorliegenden Material kaum lösbar ist eine Schwierigkeit, durch die sich die Gathas nicht nur innerhalb des Awesta, sondern auch gegenüber dem Rigveda abheben: Eine große Zahl von Aussagen wird auf der Ebene von *A b s t r a k t i o n e n* vorgetragen, die keine Definition erfahren und deren Beziehung im einzelnen zu den *dramatis personae* Gottheit-Prophet-Anhänger-Gegner nicht erörtert, sondern offenbar als bekannt vorausgesetzt wird. [s. Anhang 1]

Wir dürfen annehmen, daß diese Eigentümlichkeit der Texte auch ihre zeitgenössischen Hörer vor Probleme stellte. Wie sie damit fertig geworden sind, werden wir vermutlich niemals wissen.

Ein älterer Lösungsversuch sah die Gathas als Verspredigten an. Der Ausdruck besagt nichts anderes, als daß dogmatische Sachverhalte zwar der Absicht nach diskursiv, jedoch in poetischer Form mitgeteilt wurden. Um Parallelen aus der Verkündigung anderer Religionen hat man sich dabei meines Wissens nie bemüht. Heute ist man sich, soviel ich sehe, darüber einig, daß die Gathas echte Hymnen sind. Das aber bedeutet, daß Hauptpunkte der Lehre in mehr oder weniger zusammenhängende Merkwörter zusammengefasst werden.

Ist das richtig, so hat Zarathustra entweder nur zu Eingeweihten gesprochen, für die sich ein diskursives Element erübrigte, da man mit jedem Terminus die an einer Textstelle geforderte Bedeutung verband. Oder der Prophet hat das diskursive Element jeweils, sei es unmittelbar, sei es nur mittelbar, *a u ß e r t e x t l i c h* dazu geliefert.

Im ersten Fall hätte er die von ihm gebrauchten Begriffe an Hand von Einzelfällen aus dem täglichen Leben oder durch konstruierte Exempla entweder ad hoc oder in grundsätzlichen Darlegungen entwickelt, so daß der Hörer seiner Gesänge oder eines bestimmten Hymnus dann damit konkrete Vorstellungen verbinden konnte.

Die Alternative dazu wäre, daß er mit einem beschränkten Inventar von öfter wiederkehrenden Ausdrücken für zu Erstrebendes und zu Vermeidendes die Anhänger dazu bringen wollte, selbst zu beurteilen, in welche Kategorien sie ihr Tun und Lassen ordnen sollten.

Beide Möglichkeiten ließen sich schließlich auch als aufeinander folgende Grundphasen wachsender Vertrautheit des Anhängers mit der Lehre denken, mithin als Stationen eines *I n i t i a t i o n s p r o z e s s e s*.

Für uns sind zusätzliche Informationen des Propheten nicht rekonstruierbar. Doch ist grundsätzlich unsere Lage von der des zeitgenössischen Hörers keineswegs verschieden, soweit von ihm erwartet wird, daß er die vorgetragenen Begriffe aus seiner eignen Le-

benserfahrung mit Inhalt fülle. Nur ist nicht unsere persönliche Lebenserfahrung gefragt, sondern das Potential von etwaigen Analogien im Umgang mit anderen Religionen. Dabei stellt sich jeweils die Doppelfrage, welches Problem der Sprecher an einer bestimmten Stelle oder in einem Ensemble verwandter Stellen im Auge hat und ob, wenn ja, eine der uns aus der vergleichenden Religionswissenschaft bekannten Lösungen in Frage kommen mag. Im Prinzip werden wir uns aber gegenüber den Originaltexten so verhalten, wie wir vorhin beim Theodizeeproblem des Plutarch-Berichts verfahren sind.

Dies an einer ganzen Gatha zu demonstrieren, verbietet sich hier schon durch die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit. Zarathustras Vorliebe für Nebeneinanderstellung von Abstracta auf engem Raum lässt sich aber auch am Beispiel einer Strophe zeigen. Ich wähle eine der erwähnten heiligen Formeln [Yasna 27, 14]. Sie bestellt aus nur zwölf Wörtern, unter denen die aus dem Plutarch-Bericht bekannten Begriffe „Wahrheit“ und „Gut“ durch Wiederholung und Ableitung hin- und hergewendet werden. „Wahrheit“ dürfte in den Gathas die Summe der Offenbarungen der Gottheit meinen, wie sie sich als Lehre Zarathustras niederschlagen. Die Strophe erörtert deren Beziehungen zur Sittlichkeit.

„Die Wahrheit ist das Gute. Sie ist das Beste. Sie ist im Wunsch,
im Wunsch nach Wahrheit auf das hin, was die Beste Wahrheit ist.“

Ich verstehe die vieldiskutierte Strophe so:

Wahrheit ist mit dem Guten wesenseins. Sie ist sogar das absolut Gute. Sie liegt bereits im Wunsch, nämlich dem Wunsch nach Wahrheit (d.h. in jeder wahrhaftigen Äußerung) als Annäherung an die Wahrheit als das absolut Gute.

Das scheint zu bedeuten: Wahrheit als Inbegriff aller Erkenntnismöglichkeiten ist zugleich das höchste sittliche Ideal. Wir haben Zugang dazu nur – aber auch bereits – im Streben danach. Das geschieht dadurch, daß wir im Kleinen Wahrhaftigkeit üben.

Beim jetzigen Forschungsstand bedeutet das für diese gedrängte Übersicht: ein paar herausragende Züge der Lehre sowie der Form, in der sie sich uns darstellt, sichtbar und durch Hinweise auf ähnliche Erscheinungen anderswo für sie anknüpfbar zu machen.

Mit den Bemerkungen zur „Wahrheit“ sind wir bereits in die Diskussion über die *Botschaft der Gathas* eingetreten. Dafür ist das Doppelschema vom Gegensatz „Gut“ und „Böse“ und von den drei Weltzeiten hier ebenfalls brauchbar. Nur werden die Akzente in den Gathas anders gesetzt, als wir sie in Plutarchs beiden Versionen antrafen.

Die Schärfe des Gegensatzes zwischen dem Guten, das man verwirklichen, und dem Bösen, das man nicht nur meiden, sondern bekämpfen soll, durchzieht auch die Gathas. Doch sind – anders als im Mythos bei Plutarch – die Antipoden weder „Götter“, noch bilden sie zahlenmäßig begrenzte Reihen wie dort: 6 und 24, noch werden sie aufeinanderfolgenden Schöpfungsakten zugeteilt. Zudem sind die beiden wertneutralen Bereiche, innerhalb derer sich die Auseinandersetzung Gut/Böse abspielt – die physische Welt und die Transzendenz, deren Unterscheidung sich aus dem Plutarch-Bericht nur mittelbar ergab, – ausdrücklich bezeichnet als die „knochenhafte (also körperliche) Welt“ und die „Welt des Denkens“.

Der *P r i m a t* des *D e n k e n s* – wir würden sagen: der intellektuellen Einstellung – ergibt sich aus einer großen Zahl von Termini, die zu ihrer Charakterisierung verwendet werden. Die häufigsten sind von der Wortwurzel *man-* gebildet, zu der lateinisch *mens* ‘Geist’ im Sinne von ‘Denkkraft des Geistes oder der Seele’ gehört. Sie steckt auch in unserem Verb *mahnen* ‘zur Erinnerung bringen, auffordern’. Sie wissen ja, daß die meisten europäischen Sprachen mit dem Indischen und Iranischen, die in der Sprache der Wissenschaft zusammen die indoiranische oder arische Sprachgruppe bilden, über das Indoeuropäische oder Indogermanische miteinander urverwandt sind.

Das Gewicht des semantischen Komplexes Denken – Erkenntnis – Wissen rückt die Botschaft der Gathas in die Nähe der *G n o s i s*. Dieser griechische Ausdruck, der ‘Erkenntnis, Wissen’ bedeutet, dient bekanntlich als Stichwort für untereinander weit differenzierte Bewegungen, welche die Fähigkeit des Menschen zum Erkennen für das Zentrum religiöser Erfahrung halten. Eine derartige Geistesrichtung hat dem Christentum viel zu schaffen gemacht, nicht nur in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Der Manichäismus, dessen wir vorhin zu gedenken hatten, gehört in diesen Zusammenhang. Hier ist die typologische Ähnlichkeit offenbar zugleich historische Abhängigkeit. Wieweit die zahlreichen gathischen Termini aus dem intellektuellen Umkreis im Bösen wie im Guten genau gegeneinander *a b z u g r e n z e n* sind, ist schwer auszumachen. Stufen eines Wissens, der Erkenntnis oder deren Fehlen dürften sie kaum beinhalten. „Gutes Denken“, das am häufigsten genannte Glied der „guten“ Reihe, scheint sowohl die Disposition und auch Bereitschaft zur Aufnahme der „Wahrheit“ zu meinen wie das Ergebnis: deren Besitz; „Böses Denken“ die Abneigung, sich der wahren Lehre zu öffnen, und das Befangensein in Irrlehren. Vielleicht hat also Zarathustra Modi, Seinsweisen, Erscheinungsformen der Erkenntnis und ihrer Abwesenheit im Auge.

Von der Wurzel *man-* ‘denken’ sind auch die Schlußglieder der bereits erwähnten Benennungen *Ormazd* und *Ahriman* abgeleitet: awestisch *Ahura Mazda* ‘der weise Herr’ oder ‘die Weisheit, der Herr’ und *Angra Mainyu* ‘der Böse Geist’, d.h. ‘der Destruktive Denkipuls’.

Aber im Gegensatz zu später sind diese beiden in den Gathas nur mittelbar Gegenspieler. *Ahura Mazda* ist bei Zarathustra selbst über alles Seiende erhaben. Er ist der „Schöpfer aller Dinge“, auch der „Lichter“ und der „Finsternisse“, die damit nicht, wie im Mythos bei Plutarch, Ursubstanzen bilden.

Dem religiösen Typus nach stellt *Ahura Mazda* die Gottheit schlechthin dar. Die Religion der Gathas ist mithin ein Ein-Gott-Glaube, ist *m o n o t h e i s t i s c h*. Dabei besteht jedoch eine Besonderheit: Die Gottheit wird nicht benannt, sondern nur mit ihrer charakteristischen Eigenschaft, der „Weisheit“, bezeichnet. Wir erinnern uns, daß die Wissenschaft bei solchen vergöttlichten menschlichen Eigenschaften – verlebendigten Abstracta, wie wir sagten – von *H y p o s t a s e n* spricht. Die Transzendenz der Gathas kennt nur Hypostasen wie „Wahrheit“, „Gutes Denken“ us.w. Die aus indo-iranischer Zeit überkommenen, *daeva* genannten Götter werden als Gruppe abgewertet, individuelle Namen aber nicht erwähnt. Im Jung-Awesta treten einige dieser Gestalten, die vor Zarathustra zu den *daeva* gerechnet wurden, wieder auf und nehmen an der göttlichen Verehrung teil; so *Mithras*, der uns bei Plutarch begegnete, d.i. awestisch *Mithra-*, rigvedisch *Mitra-*. Sie werden nun aber nicht mehr *daeva* genannt, sondern *yazata* ‘Verehrungswürdige’. Der Terminus „Daeva“ be-

deutet nunmehr nur 'Dämon'. Unter diesen Dämonen finden wir einige, die vor Zarathustra prominente Götter waren (z. B. der aus dem Rigveda bekannte Indra).⁴

Den Ausdruck Hypostasen hatten wir vorhin bei den 6 erstgeschaffenen Göttern Ormazds nach dem Plutarch-Bericht in unsere Betrachtung einzuführen. Die Reihe beginnt dort mit „Wohlgesinntheit“ und „Wahrheit“. Und wir sagten, daß diese Reihe in der einheimischen Überlieferung den sogenannten *Amesha Spentas*, den 'unsterblichen Wundertätern' oder 'Heiligen', entspricht. Ich vermeide die Übersetzung 'heilig', weil sie leicht christliche Assoziationen weckt, die wir aus dem Iranischen nicht belegen können. In den Gathas fehlt jene Sammelbezeichnung sowie auch die Fixierung auf eine bestimmte Zahl. Aber schon aus der Häufigkeit ihres Vorkommens dort geht hervor, daß Zarathustra, auch abgesehen von der „Weisheit“, gewisse menschliche Eigenschaften und Zustände – intellektuelle, jedoch auch andere – als besonders bedeutsam für unser Heil ansieht und sie in enge Beziehung zu Ahura Mazda setzt, mehr oder weniger genaue Gegenbilder davon aber dem Reich der "Lüge" zuweist.

Die guten Geisteskräfte sind zugleich Instrument, Mittel der Verbindung zwischen Mensch und Gottheit sowie, personal vorgestellt, deren Begleiter, wenn sie dem Gläubigen erscheint. In der letzteren Funktion sind diese Kräfte unseren Engeln vergleichbar. Ahura Mazda bewirkt durch sie die Welt und wirkt so – und nur so – weiter darin. Für den Gläubigen sind sie das Medium, mit Ahura Mazda zu kommunizieren, an ihm teilzuhaben. Der Mensch gibt durch ihre Aktivierung dem „Weisen Herrn“ zurück, was er von ihm empfangen hat, ja man stärkt ihn dadurch. Durch dieses reziproke Verhältnis erhält der Rigorismus der Einteilung alles Seienden in Gut und Böse seine religiöse Dimension. Es scheint mir anzuklingen, was auf dem Boden ganz verschiedener Religionen *Mystiker* über ihren vertrauten Umgang mit der Gottheit ausgesagt haben.

Doch lässt Zarathustra keinen Zweifel daran, daß für ihn zur Gesamtbewertung eines Menschen die intellektuelle Einstellung zwar das grundlegende, aber nicht das einzige Kriterium darstellt. Immer wieder versichert er, daß es auf „D e n k e n“ und „R e d e n“ sowie „H a n d e l n“ ankommt, mithin auch auf die Bewährung oder zumindest das In-Erscheinung-Treten der eigenen Anschauung. Jene dreigliedrige Formel der Gathas wird in der Tradition geradezu zu einer Art Markenzeichen zarathustrischer Lebensführung. Ob und wie weit in den Gathas zum richtigen Handeln auch *K u l t o p f e r* der indo-iranischen Vorzeit, wie Gaben in ein Opferfeuer, gehören oder Termini aus dieser Sphäre nur im vergeistigten Sinn gebraucht werden, halte ich für kaum entscheidbar. Ein *F e u e r o d a l* zur Wahrheitsfindung – nur der Makellose übersteht das Durchwaten von geschmolzenem Metall – und als Mittel zur endgültigen Scheidung von „Lügnern“ und „Wahrhaftigen“ ist dagegen gesichert; über die Art seiner Anwendung in der Umwelt der Gathas wissen wir nichts.

Damit kommen wir zu dem *z e i t l i c h e n R a h m e n*, innerhalb dessen sich zarathustrisches Existenzverständnis sieht, mithin zum zweiten Teil unseres Doppelschemas, den drei Zeiten. In den Gathas werden Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges

⁴ Umformulierung des bei der Überarbeitung kontaminierten Textes von H.P. Schmidt.

jeweils assoziativ vorgetragen oder auch nur berührt, ohne jede Systematisierung nach Art der späteren Weltalter-Lehre, von der wir sprachen. So bleibt offen, wo Einzelaussagen wirklich etwa auf Ursprungsfragen abzielen und nicht vielmehr auf Feststellungen allgemeiner, existentieller Gegebenheiten. Und Anspielungen auf Zukünftiges mögen auf nahe Bevorstehendes, Fernerliegendes oder Jenseitiges gehen: ein Gottesreich auf Erden gegenüber einer Zusammenrottung böser Wesen; einen Zustand, der den Menschen nach seinem Tod erwartet, mit Lohn für gute, Strafe für böse Taten; oder eine Verklärung des Daseins am Weltende: ewige Seligkeit für die Guten, Verdammnis für die Bösen. Offenbar hat Zarathustra sich vorgestellt, das Ende aller Zeiten noch selbst zu erleben. Sicher aber bleibt für ihn, daß Bei-Gott-Sein Ziel und Bestimmung des Menschen ist.

Wie aber wird Bei-Gott-Sein möglich angesichts des Ansturms des Bösen auf die Welt – wie verhält sich die Gottheit selbst inmitten dieser Bedrohung – wie steht es also mit der Theodizee-Frage in den Gathas?

Nach Zarathustras Auffassung ist bei der Erschaffung geistbegabter Wesen deren Willensfreiheit mitgegeben: die Fähigkeit und die Möglichkeit zur Entscheidung darüber, welchen Gebrauch sie von ihren Kräften machen. Das bedeutet für den Schöpfer freiwilligen Verzicht auf absolute Allmacht, für die betroffenen Geschöpfe zugleich Chance und Vertrauensvorschuß zu einer Daseinsausrichtung auf „Weisheit“. Die Entscheidung ist eine solche des *Mainyu*, des „Geistes“, des „Denkimpulses“, einer Art intellektueller Urkraft. Der „Wundertätige“ von beiden, *Spenta Mainyu*, traf und trifft prototypisch eh und je die „richtige“, der „Böse, Destruktive“, *Angra Mainyu*, sein Gegenspieler in den Gathas, die „falsche“ Wahl, und dementsprechend gibt es „Gut“ – und „Böse-Handelnde“.

„Gutes Handeln“ meint dabei – wie es bereits im Plutarch-Bericht anklang – ein Leben im Bewusstsein: Der Mensch kann und muß daher etwas dazu tun, daß am Ende der Tage ein Zustand der *Verwirklichung* erreicht wird, der den Schöpfungsgedanken Ahura Mazdas verwirklicht. So scheint sich das Streben nach Gutem und die Teilnahme an der Ausmerzung des Bösen auch kosmisch auszuwirken. Wir stehen vor einer Denkrichtung, die wir heute als Ethik einer globalen Verantwortung wiederentdecken.

Wer oder was andererseits den Denkimpuls korrumpiert, so daß er die falsche Wahl trifft, wird nirgends deutlich. Der „Böse Geist“ ist ebenso schlichtweg da wie unser Satan. Deshalb von einem Dualismus zu reden, der sich mit dem Ein-Gott-Glauben, dem Monotheismus, der Gathas „kreuze“, wie man gesagt hat, ist eine Frage der Definition beider Begriffe. Nach unserer Religion – so erinnerten wir uns vorhin – vermag das Walten böser Mächte um uns den Glauben an die Allmacht und Allwissenheit Gottes nicht zu erschüttern, nicht einmal die Zuversicht in seine Güte. Uns bleibt nur der Ausweg aus dem Irrgarten der Zweifel, das Böse zu meiden und das Gute zu tun. Das löst das Theodizee-Problem nicht, aber es entschärft es hinsichtlich seiner Wirkung.

So scheint es auch Zarathustra zu sehen. Nur hebt er die Entschärfung durch seine pragmatische Ethik – Kampf dem Bösen, wo immer es auftritt – wieder auf. Diese Ethik wiederum wird beflügelt dadurch, daß jede Anwandlung von Weltfeindlichkeit angesichts des Bösen fehlt. Man ist nicht kampfbereit, sondern wird auch in allen Lebenslagen von einem *kampfesfrohen Optimismus* beseelt.

Die spätere dualistische Lösung von der Gleichursprünglichkeit beider Prinzipien – für Plutarch eine Denknöwendigkeit – hat in Iran selbst eine Gegenbewegung ausgelöst, die sich der Theologie der Gathas wieder nähert, wenn auch in einer Form, der Zarathustra selbst nie zugestimmt hätte. Man sagte sich: Wenn Ormazd und Ahriman gleich ewig hinsichtlich ihrer Herkunft sind, so haben sie bei aller Gegensätzlichkeit im Charakter ein Gemeinsames – die Zeit. Damit war in einer Denktradition, die mit Hypostasen arbeitet, der Weg frei zur Personalisierung der Zeit, mittelpersisch: *zerwan*, als *G o t t h e i t*, die *b e i d e*: Ormazd, den Lichten, sowie den finsternen Ahriman *e r z e u g t e*.

Der *Z e r w a n i s m u s* hat in der Geschichte der iranischen Religiosität zeitweise eine – vielleicht sogar bedeutende – Rolle gespielt. Manche wollen ihn auch in unserem Plutarch-Bericht aufspüren. Nach meiner bescheidenen Ansicht beruht das auf einer Reihe von Missverständnissen.

In den Gathas ist, wie wir bereits andeuteten, die Zweiheit in der Möglichkeit der ethischen Bewertung umgeben von *O p p o s i t i o n e n*, die ebenfalls in der Regel zweipolig sind, aber jener *B e w e r t u n g n i c h t u n t e r z o g e n* werden: die Welt des Denkens / knochenhafte Welt – Lichter / Finsternisse. Weitere sind: Himmel und Erde, Sonne und Mond, männlich und weiblich, Erstes und Letztes.

Wir sprechen bei solchen Gegenüberstellungen von *A n t i t h e s e n*, also „Entgegensetzungen“. Die Glieder dieser Oppositionen können entweder Fülle und deren Fehlen bezeichnen, wie „Licht“ und völlige Abwesenheit von Licht oder „gut“ und gänzlichen Mangel daran. Häufig gehen sie jedoch auf Teile eines Ganzen, das gemeint ist, aber nicht ausgesprochen wird, wie gathisch „Himmel und Erde“ für den Gesamtkosmos, „knochenhafte Welt und Welt des Denkens“ für das Dasein schlechthin oder – mit drei Gliedern: „Denken – Reden – Handeln“ als Umschreibung von „Lebensführung“.

Uns sind Zusammenstellungen dieser Art in der Umgangssprache geläufig, wie: *Haus und Hof* für den gesamten Besitz, *Mann und Maus*, *Kind und Kegel* für alles, was zur Familie gehören mag.

In den Literaturen vieler Völker diesen sie als Stilfiguren oder Modelle zu solchen. Nur erscheinen sie im allgemeinen als feste Prägungen, als Wortverbindungen, die nicht verändert werden, etwa hinsichtlich der Reihenfolge der Glieder oder hinsichtlich des Numerus, in welchem sie auftreten. Gerade dieser Zug fehlt aber in den Gathas oft. Dort werden Glieder von solchen Verbindungen, sei es grammatisch, sei es stilistisch, ständig abgewandelt. Noch auffallender sind sachliche Besonderheiten dieser Antithesen. Die wechselnde Zusammenstellung einzelner Geisteskräfte in vielen Strophen erzeugt ein ganzes Kaleidoskop von solchen Reihen, deren Bedeutung im einzelnen nachzusinnen der Gläubige gefordert wird. Andererseits kommt eine alte indo-iranische Formel für den vorhin erwähnten Begriff „alle geistbegabten Wesen“, nämlich „Götter und Menschen“, gathisch noch in der ursprünglichen Bedeutung vor. An anderen Stellen schlägt jedoch auch in dieser Verbindung die pauschale Abwertung der alten Götter durch, von der wir ebenfalls bereits sprachen. Sie sind dort der Inbegriff der Widergöttlichkeit, ja selbst pures Menschenwerk der Ungläubigen. Demgegenüber wird der dogmatisch grundlegenden Zwillingsverbindung „Lughafter/Wahrhaftiger“ im Sinne von „Ungläubiger/Gläubiger“ einmal ein drittes Glied zugefügt:

„der, bei dem sich Falsches und Wahres die Waage hält“.

Damit weitet sich das starre Entweder – Oder der Bewertung zu dem Zugeständnis dessen, daß das Leben außer Schwarz und Weiß Zwischentöne kennt, die auch Beachtung verlangen. Gäbe es keine aus Falschem und Wahrem Gemischten, wäre jeder Versuch einer Bekehrung zur wahren Lehre des Propheten ja von vornherein zum Scheitern verurteilt! Es fragt sich danach, ob wir gut daran tun, bei den Gathas allein die Bewertungskategorien zu beachten. Mir scheint auch beabsichtigt zu sein, durch überkommene, abgewandelte und neugeschaffene Stilfiguren dieser Art darauf hinzuweisen, daß – wie wir heute z.B. als Linguisten sagen würden – Strukturen nur durch Oppositionen erfassbar sind. Die gathischen Antithesen wären dann nicht nur literarische Einkleidung, sondern *Mittel zur philosophischen Beschreibung des Daseins*. Daß die Bewertung als Gegensatz von „wahr/falsch“ mit der Verallgemeinerung in „gut/böse“ sich in den Gathas nach vorn drängt, könnte ausgegangen sein von einem Widerstand, den Zarathustras Verkündigung zunächst gefunden hat und über den er bitter klagt. Um so liebe- und ehrfurchtsvoller werden seine in den Gathas offenbar noch wenigen *Gönner und Mitsreiter* namentlich genannt. Sie sind die *Saoshyant*, das sind 'die, die Nutzen, Heil stiften werden', und er selbst scheint sich dazuzurechnen. Später wird der Ausdruck übertragen auf seine drei mythischen Söhne, die den Endzustand der Vollkommenheit herbeiführen werden. Über die Inhalte jenes Gegensatzes von Ablehnung und Akzeptanz können wir nur Vermutungen anstellen. Offenbar hatte Zarathustra z.B. nichts gegen Kultopfer, wie sie aus indo-iranischer Zeit ererbt waren, noch gegen die Götter als solche, denen man opferte. Sonst könnten einige von ihnen kaum, wie vorhin erwähnt, später wieder in den Kreis der zu Verehrenden einbezogen worden sein. Mehr noch, das Feuer schafft sich im Feuertempel einen Ort, an dem es bis auf den heutigen Tag mittels erlesener Hölzer nie auslöschend am Brennen gehalten und durch liturgische Rezitationen und Opfergaben kultisch verehrt wird. Was Zarathustra dazu brachte, Götter, Opfer, Priester und Priesterfürsten zu schmähen, war dennoch *Misbrauch*, den einzelne mit dem materiellen Aufwand für Opfer im Namen von Göttern trieben, und dessen *soziale Folgen*: Ausplünderung der *Armen*. Von da aus wäre es nur ein Schritt zur kritischen Auseinandersetzung mit den ethischen und religiösen Werten der den Zarathustra umgebenden Gesellschaft im Sinne des Ein-Gott-Glaubens. Dabei ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob der Prophet den Glauben an Ahura Mazda bereits vorfand oder ob er ihn selbst konzipierte. Mazdaismus, wie wir ihn kennen, ist immer auch Zarathustrismus.

Auf welcher Ebene sich jene Auseinandersetzung abspielt, ist heiß umstritten. Anlaß ist eine Anzahl land- genauer: *viehwirtschaftlicher Ausdrücke* mit der *Kuh* als Mittelpunkt. Die einen nehmen sie wörtlich und halten Zarathustras Lehre, zumindest in ihrer Grundlage, für eine sozialökonomische Reform, die seßhafte Viehzüchter gegen räuberische Nomaden zu verteidigen sucht. Andere sehen in diesem Vokabular einen Fundus von Bildern zur Einkleidung einer rein religiösen Botschaft, mit der Kuh als Verkörperung einer Geisteskraft, nämlich visionärer Schau, versinnbildlicht in einem zugleich Leben spendenden wie friedfertigen Nutztier, das auch im Veda als Metapher gebraucht wird.

Wie immer man diese Frage löst – ein Schluß von dem Hirtenkomplex auf eine Hirtenreligion oder doch eine bestimmte Stufe materieller Kulturentwicklung als Schlüssel für die Interpretation der Gathas erscheint als gewagt. Kein Wunder, daß man zu völlig voneinander abweichenden Ergebnissen gelangt, wenn man aus jenem Komplex das mutmaßliche Tempo der Kulturentwicklung zu schätzen sucht! So reichen denn die vorgeschlagenen zeitlichen *A n s ä t z e* für Zarathustras *W i r k e n* vom 6. bis zum 17. vorchristlichen Jahrhundert.

Dabei wird in vielen Literaturen das *H i r t e n t u m* als Chiffre für eine *h e i l e W e l t* gepriesen, mit mehr oder weniger nostalgischen Tönen. Denken Sie an die Gattung der Bukolik, die ursprünglich die Singweise des „Kuhantreibers“ bei den alten Griechen meint! Der Typus taucht im Abendland in den verschiedensten Zeiten wieder auf bis zur Schäferlyrik unserer Rokokozeit. Gewiß, dort fehlt gerade die religiöse Thematik. Aber auch christliche Predigten und Gemeindegesänge leben in einer sozial-ökonomisch gewandelten Welt noch völlig von und in dieser Metaphorik bei uns, mit Gott oder dem Heiland als „gutem Hirten“ und der Gemeinde als ihrer „Herde“ oder ihren „Schafen“. Der Sprechende kann von diesen Wendungen Gebrauch machen, weil der Angesprochene die gemeinten emotionalen Untertöne wie Unbedingtheit der Führerschaft und fürsorgliche Zuwendung auf der einen Seite, Schutzbedürftigkeit, Folgsamkeit und Vertrauen auf der anderen, voll assoziiert, auch wenn nur ein Glied der Opposition Hirt/Herde bzw. Schafe anklingt.

In den Gathas ist der pflegebedürftige Teil das Rind, der Pfleger aber nicht die Gottheit oder ein Stellvertreter für sie, sondern das einzelne Gemeindemitglied oder allgemeiner: der Mensch. Erschienen diese und verwandte Ausdrücke auf Dokumenten über Kauf und Verkauf oder über Abrechnungen der Leistungen von Tieren bei Feldarbeit, wäre die Annahme gerechtfertigt, es sei von Verhältnissen des realen Lebens auszugehen. In einer hochstilisierten religiösen Poesie sind wir nicht nur berechtigt, sondern gezwungen, über eine Verbindung zu dem sonstigen Inhalt der Texte nachzudenken. Die Tatsache, daß nirgends eindeutig gesagt wird, wer oder was mit dem Rind gemeint ist, darf nicht zu der Annahme verleiten, unser Informationsdefizit auf diesem Gebiet begründe irgendeinen Grad von Unsicherheit über das Verhältnis von Gesagtem und Gemeintem auch beim zeitgenössischen Hörer. Glaubt man schließlich, das Auftreten des Hirtenkomplexes zur Datierung der Texte benutzen zu können, so postuliert man damit eine unmittelbare Spiegelung der Außenwelt in der religiösen Aussage. Die Gegenprobe in unserem Kulturkreis wäre die Erwartung, die Predigten müßten anstatt von Hirten vom Teamchef und anstatt von der Herde von der Mannschaft reden. Mögen extreme Modernisten an solchen Aktualisierungen Gefallen finden – im allgemeinen pflegt religiöse Sprache in Stil und Wortwahl zählebig zu sein. Daher ist sie schon für eine relative Chronologie von Texten nur mit großer Behutsamkeit zu verwenden. Für die absolute Chronologie über Aufkommen und Verschwinden von Kulturerscheinungen eignet sie sich nicht.

Ein weiteres, besonders hoch bewertetes Kriterium ist die *s p r a c h l i c h e A l t e r t ü m l i c h k e i t* der Gathas. Aber es gibt kein Zeitmaß für das Tempo linguistischer Veränderungen. Manche Mundarten im Osten des iranischen Sprachgebietes stehen noch heute teilweise lautlich auf der Stufe des Altiranischen; andere zeigen in der Morphologie deutliche Nachwirkungen eines älteren Sprachstandes. Auch dieses scheinbar so naheliegende Argument hilft also nicht weiter.

Nun herrscht in den in Frage kommenden Gebieten seit längerem eine rege *Gra b u n g s- t ä t i g k e i t* verschiedener Nationen im Wettbewerb. Hoffen wir, daß eines Tages auch alte Handschriften des Awesta dabei auftauchen! Bis dahin müssen wir uns, so schwer es fallen mag, noch allzu oft mit einem „Ignoramus“ bescheiden. Das Gleiche gilt für meine Person angesichts der Quellenlage bei so wichtigen historischen Fragen wie der nach den Beziehungen des Zoroastrismus zum *M a g i e r t u m*. Auch die religionsgeschichtliche *H a u p t f r a g e*: war das Werk Zarathustras eine *R e f o r m*, gar eine *R e v o l u t i o n* oder eine *E p i s o d e*, von der nur eine Elite wirklich erfasst wurde? muß ich offen lassen, weil ich hier nur in großen Zügen darüber berichten wollte, was wir über Zarathustra auszusagen vermögen, das nötige Vergleichsmaterial aber nicht ausbreiten konnte.

Für die *Z a r a t h u s t r i e r* selbst ist die Lage eindeutig. Sie verehren Zarathustra als den Stifter der „Guten Religion“, und sein Auftreten betrachten sie als einen völligen Neubeginn in der iranischen Kulturgeschichte. Der *h o h e k u l t u r e l l e S t a n d a r d* ihrer Gemeinden ist sprichwörtlich im Orient. In der Emanzipation der Frauen sind sie in Indien wie in Iran ihrer Umgebung voraus. Man sucht – erstaunlich häufig mit Erfolg – Reichtum zu erwerben, um desto eher Gutes tun zu können: Häuser für Kranke, Alte und wirtschaftlich aus irgendwelchen Gründen Zurückgebliebene zu errichten, vor allem aber Schulen, zu denen nicht nur Mädchen, sondern auch Andersgläubigen der Zugang offen steht. Ich habe selbst in Südost-Iran eine zoroastrische Schule besucht, in der moslemische Kinder voll integriert waren, obwohl man noch immer in getrennten Stadtvierteln lebte. Ob und wie weit sich dies alles in jüngster Zeit geändert hat, ist mir unbekannt.

Einer unserer Großen hat schon vor Nietzsche die sogenannte Parsen-Religion in seinen Gesichtskreis einbezogen. Es war *G o e t h e* an zwei Stellen seines „West-östlichen Divans“: im Parsenbuch des Gedichtteils und in einem Kapitel des Prosa-Anhangs zum Divan: „*Ä l t e r e P e r s e r*“. Dabei hält Goethe einen jahrzehntelangen Gelehrtenstreit um die Echtheit des Awesta nicht einmal für der Erwähnung wert. Zoroaster legt er aufgrund damaliger ungenügender Quellen die Schuld für eine Verknöcherung des Kults zu öder Ritualistik zur Last. Dagegen liest er aus Reiseberichten von Europäern klar heraus, wie selbst unter früheren Verfolgungen durch Moslems in Iran

„sich noch diese Religion [dort] hie und da in der frühesten Reinheit, selbst in kümmerlichen Winkeln [hält]“.

Diese *R e i n h e i t* besteht nach ihm einmal in der Einfachheit und Selbstverständlichkeit der *E t h i k*, deren Grundsätze von einer Generation zur anderen weitergereicht werden. Einem sterbenden Parsen legt er die Worte in den Mund [“Buch der Parsen”]:

„Und nun sey ein heiliges Vermächtniß
Brüderlichem Wollen und Gedächtniß:“

Das Vermächtnis selbst ist die einzige Zeile, die im „Divan“ durch Sperrdruck hervorgehoben wird:

„*S c h w e r e r D i e n s t e t ä g l i c h e B e w a h r u n g*,“

Goethe schließt die Strophe mit der kühnen Wendung:

„Sonst bedarf es keiner Offenbarung.“

Die „Dienste“ liegen, wie der Dichter anschließend ausführt, wesentlich in der Reinhaltung der Elemente, außer dem Feuer vor allem von Erde und Wasser. Dafür ist der Kosmos dem Menschen dankbar:

”Habt Ihr Erd’ und Wasser so im Reinen,
Wird die Sonne gern durch Lüfte scheinen,
Wo sie, ihrer würdig aufgenommen,
Leben wirkt, dem Leben Heil und Frommen.“

Sodann bedeutet für Goethe bei den Parsen Reinheit das klare Bewußtsein für den Symbolcharakter der Verehrung der Elemente – bekanntlich galten die Zarathustrier als Anbeter von Feuer:

„Werdet Ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Missgeschick verwehren
Gottes Thron am Morgen zu verehren.

Da [nämlich in der aufgehenden Sonne] ist unsers Daseyns Kaisersiegel,
Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
Und was nur am Lob des Höchsten stammelt,
Ist in Kreis’ um Kreise dort versammelt.”

So vermag die geistige Welt von Zoroastres, dem Magier, über den man noch in Plutarchs Tagen fabelte,

„er sei 5000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg geboren“ [Kap. 46: ἡὸν pentakisχίλιοι ἐτέσι τῶν Troikῶν gegonénai presbýteron historoûsin],

Gläubige und Ungläubige auch heute in ihren Bann zu schlagen.

Anhang 1

[Die methodischen und theoretischen Grundfragen seines Fachs waren W. Lentz besonders wichtig. Hier seien einige seiner ergänzenden Entwürfe zu den letzten Absätzen mitgeteilt, die der Herausgeber einer Reinschrift von Hanns-Peter Schmidt verdankt:]

Fortschritte [im Verständnis der Texte] scheinen mir wesentlich erzielt zu werden durch systematische Berücksichtigung der *F o r m* der Aussagen [...] Die Beschäftigung mit der Form zwingt uns zur Wachsamkeit insbesondere auf zwei Gebieten:

- 1) Wieweit sind Aussagen des Textes wörtlich, wieweit übertragen zu verstehen?
- 2) Wieweit schließen Gleichheit oder Ähnlichkeit von Formulierungen mit solchen in Texten anderer Literaturen eine Gleichheit oder Ähnlichkeit von Vorstellungen ein?

Ad 1) Der poetische Charakter der Gathas legt es nahe, die zweite Möglichkeit immer mit, wenn nicht in erster Linie zu bedenken.

Ad 2) Anstatt aus derartigen Gleichheiten oder Ähnlichkeiten unmittelbar auf historische Abhängigkeiten und Einflüsse zu schließen, empfiehlt es sich, zunächst zu fragen, welchen literarischen oder religionswissenschaftlichen Typus eine Aussage der Gathas repräsentiert. [...]

Ein wesentlicher Grund [für die Uneinigkeit in den Grundfragen] scheint mir in der Tatsache zu liegen, daß historische Fragen in Angriff genommen wurden, ohne daß die deskriptive Seite der Probleme hinreichend geklärt war.

Hierzu zunächst ein paar kurze allgemeine Bemerkungen! Niemand wird bestreiten, daß es wichtig ist zu wissen, in welcher kulturellen Tradition Zarathustra steht und ob und wieweit diese Tradition ihrerseits von anderen Traditionen beeinflusst wurde und auf welche fremden Überlieferungen der Zarathustrismus im Lauf seiner Geschichte eingewirkt hat. Aber die Antworten bleiben so lange unsicher, wie wir nicht geklärt haben, ob die grammatischen Formen der zum Beweis herangezogenen Belege eindeutig bestimmbar sind und welche sachlichen Folgerungen sich ergeben, wenn sie mehr als eine Auffassung zulassen. Bei gleichen oder ähnlichen Formulierungen aus verschiedenen Traditionen oder aus verschiedenen Epochen der gleichen Tradition mögen sich zudem die Inhalte völlig wandeln, und die Frage, ob ein Ausdruck – zumal in einem poetischen Kontext – wörtlich oder metaphorisch zu verstehen sei, kann nicht mit dem Argument entschieden werden, die erstere Interpretation sei in jedem Fall die ursprüngliche und sicherere.

[...] Erst von einigen [Gathas] besitzen wir Analysen, die nach Form und Inhalt als erschöpfend bezeichnet werden können. Solche sind aber schon wegen der teilweise sehr lockeren *K o m p o s i t i o n s f o r m* (– die Beziehung von einer Strophe zur anderen [ist] oft nicht erkennbar) und eines sicher kunstvollen *S p r a c h s t i l s* nötig, der diese Texte sowohl vom übrigen Awesta wie von dem anspielungsreichen Rigveda abhebt. Er ermöglicht bei zahlreichen Strophen Alternativübersetzungen, die grammatisch gleich möglich sind, aber auch inhaltlich voneinander abweichende Aussagen bieten können. Ob dabei und, wenn ja, wo syntaktische Mehrdeutigkeit beabsichtigt ist oder sich nur als Folge unserer lückenhaften Kenntnis des Sprachgebrauchs und der Realien ergibt, bleibt vielfach eine offene Frage. Sie wird einer Lösung erst näher gebracht werden können, wenn alle

derartigen Fälle systematisch aufgelistet sind und auf ihre jeweiligen sachlichen Konsequenzen hin untersucht worden sind.

Doch sind uns diese Konsequenzen nur bis zu einer gewissen Grenze faßbar. Denn die Aussagen werden weitgehend auf der Ebene von Abstraktionen und Verallgemeinerungen [gemacht], deren Inhalte jedoch im allgemeinen ausgespart sind. Offenbar soll der Hörer jeweils seine eigenen Erfahrungen einbringen. Einziges Kriterium für die Wichtigkeit eines Begriffes wird dadurch die Häufigkeit seiner Nennung (in a) einer Gatha, b) einer Strophe).

Das weist uns den Weg, uns im Prinzip wie der im Text angesprochene Anhänger der Lehre zu verhalten, nur daß wir nicht von unseren persönlichen Erfahrungen ausgehen werden, sondern von solchen, die durch die Wissenschaft im Umgang mit religiösen Literaturen gewonnen worden sind.

[...] [Die Mehrdeutigkeit der Texte] erstreckt sich auf verschiedene Ebenen. Im *s e m a n t i s c h e n* Bereich führt der Text eine beschränkte Zahl von Ausdrücken für Erstrebenswertes und zu Meidendes immer wieder vor, aber in der Regel in der Form von Abstrakta (wie Denken, Wahrheit, Lüge, Handeln), deren Inhalte nicht erörtert werden. Soweit Konkretes herangezogen wird, entsteht nicht selten das Problem, inwieweit es wörtlich gemeint oder nicht vielmehr metaphorisch zu verstehen ist.

Im *s y n t a k t i s c h e n* Bereich erlauben die Gathas häufig Alternativübersetzungen, die grammatisch gleich möglich sind, aber zu verschiedenen, z.T. einander ausschließenden Sachaussagen führen können. Ein häufiger Fall ist die Unmöglichkeit zu entscheiden, ob die Aussage auf die Gottheit oder auf den Menschen oder auch auf beide geht.

Anhang 2

Es scheint geboten, dem Leser doch gewisse Hinweise auf die wichtigste Literatur zu geben. Ich nenne besonders solche Werke, die durch Bibliographien und Zitate zu den Originalquellen und der Sekundärliteratur führen, von der unsere Beurteilung der Materie entscheidend beeinflußt wird.

Über die Originalquellen informieren am ausführlichsten immer noch die Beiträge "Avestalitteratur" von Karl F. Geldner und "Pahlavi Literature" von E.W. West im *Grundriß der Iranischen Philologie*, hrsg. von Ernst Kuhn und Wilhelm Geiger, Bd. II. Straßburg: Trübner, 1896-1904. Ergänzend sind heranzuziehen die Beiträge "Old Iranian Literature" von Ilya Gershevitch und "Middle Persian Literature" von Mary Boyce im *Handbuch der Orientalistik*. Hrsg. von Berthold Spuler. Erste Abt., Vierter Band: *Iranistik*. Zweiter Abschnitt: *Literatur*. Leiden / Köln: Brill, 1968.

Vollständige moderne Übersetzungen, die den Stand der Forschung widerspiegeln, besitzen wir nicht. Nur Teile liegen in rezenten Übersetzungen vor. Für die Gathas des Zarathustra sind zu nennen die englischen Übersetzungen von Helmut Humbach: *The Gathas of Zarathustra and the other Old Avestan Texts* (in collaboration with Joseph Elfenbein and Prods O. Skjaervo. Heidelberg: Winter 1991; H. Humbach - Pallan Ichaporia: *The Heritage of Zarathushtra. A new translation of his Gathas*. Heidelberg: Winter 1994; Stanley Insler: *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: Brill, 1975; und die französische Übersetzung mit einer

Einleitung zum Text, zur Religion, Syntax, Glossar und Kommentar: Jean Kellens et Eric Pirart: *Les textes vieil-avestiques* I-III. Wiesbaden: Reichert, 1988-1992.

Für die Religion haben wir die ausführliche Darstellung von Mary Boyce: "A History of Zoroastrianism", im *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abt., Achter Band, Erster Abschnitt. Leiden: Brill, 1975-, und die populäre Darstellung derselben Autorin: *Zoroastrians*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979, und: *Zoroastrianism*. Its antiquity and constant vigour (= Columbia Lectures on Iranian Studies No. 7). Costa Mesa, California - New York: Mazda Publishers in Association with Bibliotheca Persica; Jean Kellens: *Zoroastre et l'Avesta Ancien* (= Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de la Sorbonne Nouvelle 14). Louvain - Paris: Peeters 1991; vom selben Autor: *Le Pantheon de l'Avesta Ancien*. Wiesbaden: Reichert 1994.

Für ein detailliertes Studium der griechisch-lateinischen Quellen zu "Zoroaster" ist jetzt das materialreiche Buch von Albert de Jong: *Traditions of the Magi*. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature (= Religions in the Graeco-Roman World 133). Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, heranzuziehen; dort wird auch Plutarchs Zoroaster-Bericht interpretiert (pp. 157sq.).

Über Datierung und Lokalisierung Zarathustras handelt ausführlich Gherardo Gnoli: *Zoroaster's Time and Homeland*. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980. vom selben Autor: *Zoroaster in History* (Biennial Yarshater Lecture Series. University of California, Los Angeles (April 21-25, 1997), No. 2). New York: Bibliotheca Persica Press, 2000. Vgl. auch Helmut Humbach: *A Western Approach to Zarathustra*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1984.

Von Wolfgang Lentz' eigenen Arbeiten sind im Zusammenhang mit diesem Vortrag besonders die folgenden relevant: zu den Gathas: "Yasna 47" (zusammen mit Hansjakob Seiler und J. C. Tavadia). *ZDMG* 103 (1953): 318-53; *Yasna* 28. Kommentierte Übersetzung und Kompositionsanalyse (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1954, Nr. 16). Wiesbaden: Steiner, 1955; "Ashem vohu (Yasna 27,11)", in: *Pratidānam*. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper. Den Haag: Mouton, 1968, pp. 160-169; vgl. noch seine letzten publizierten Beiträge zu Hanns-Peter Schmidt: *Form and Meaning of Yasna 33* (= American Oriental Society No. 10). New Haven: American Oriental Society, 1985; zum Plutarch-Bericht: "Plutarch und der Zervanismus", in: *Yā-Nāme-ye Irānī -ye Minorsky*. Teheran 1969, pp. 104-124. – W. Lentz hat sich sehr intensiv mit Goethes Verständnis der iranischen Religion und Literatur beschäftigt, z.B. in: *Goethes Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan*. Hamburg: Augustin 1958; "Goethe und die altiranische Religion", in: Hans Reiss (Hrsg.): *Goethe und die Tradition* (= Wissenschaftliche Paperbacks Literaturwissenschaft 19). Frankfurt: Athenäum, 1972, pp. 163-176.